

# Bruno Latour tra Gaia e *Laudato si'*. Per una lettura critica

*Giuseppe Ferrari*

## 1. Un intellettuale prestigioso e controverso. Ecologisti, scienziati e teologi di fronte a Latour

Bruno Latour, nato nel 1947, è morto a Parigi il 9 ottobre 2022, al termine di una lunga malattia<sup>1</sup>. Notevole, soprattutto negli ultimi due decenni, la risonanza internazionale dei suoi lavori, sia nel contesto accademico europeo e americano, sia presso un più vasto pubblico internazionale. A questa più ampia notorietà ha certamente contribuito la «svolta ecologista»<sup>2</sup> di Latour, segnata dalla crescente rilevanza attribuita dal sociologo<sup>3</sup> francese alle implicazioni della crisi climatica.

<sup>1</sup> Latour ne parla senza reticenza in una delle sue opere più recenti, inscrivendo la sua esperienza nel quadro della sua teoria intorno alle innumerevoli *agency* che abitano la Terra, «Gaia» e il nostro stesso corpo: «L'esperienza del cancro è affascinante perché ti costringe a interessarti all'interdipendenza di alcuni di questi esseri che seguono il loro percorso ancora più liberamente di altri. Minuscoli, inaccessibili, ingegnosi, ostinati ma soprattutto, come tutti gli altri esseri viventi, soggetti a una legge che si autoimpongono. *Sui generis, causa sui*, si dice di tutte le agentività e di Gaia per eccellenza» (B. LATOUR, *Dove sono? Lezioni di filosofia per un pianeta che cambia*, Einaudi, Torino 2022, p. 116 (ed. orig. *Où suis-je? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, La Découverte, Paris 2021).

<sup>2</sup> Ancora nel 1999, Latour si esprimeva in questi termini: «non sapremo mai se nelle previsioni apocalittiche di cui ci minacciano i militanti dell'ecologismo si celi il potere che gli scienziati esercitano sui politici oppure il dominio dei politici sui poveri scienziati» (B. LATOUR, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. XV; ed. orig. *Politiques de la nature*, La Découverte, Paris 1999).

<sup>3</sup> Nel qualificare Latour oscilleremo in questo saggio tra le due principali aree disciplinari con le quali si è misurato, la sociologia e la filosofia, senza dimenticare i suoi significativi contributi in ambito antropologico, etnologico e teologico.

Nella sua prefazione al volume *La sfida di Gaia*<sup>4</sup>, il noto climatologo Luca Mercalli esprime apprezzamento per il contributo di Latour a una presa di coscienza in ambito umanistico della serietà del riscaldamento globale, ma ammette anche, con franchezza, la propria incompetenza a valutare nel merito le sue teorie filosofiche: «ho potuto solo parzialmente comprendere la profondità delle riflessioni contenute in queste pagine». Questa sincera ammissione è confermata, poco più avanti, da quanto lo scienziato afferma riguardo alla Terra, il tema del volume: «la si può chiamare in diversi modi: Natura, Gaia, biosfera, pianeta, *poco importa*»<sup>5</sup>. Un'affermazione evidentemente poco latouriana, visto l'impegno teorico profuso dal filosofo proprio nel mostrare l'obsolescenza del concetto «moderno» di Natura<sup>6</sup>! Dunque, niente più che una valorizzazione – del tutto legittima – per così dire dall'esterno delle *intenzioni* e del positivo «impatto politico» del lavoro teorico di Latour nel dibattito sulla crisi climatica.

Su di un piano affatto diverso, il filosofo francese era stato oggetto, anni prima, di una severa stroncatura in ambito metodologico. Si tratta del volume, a sua volta assai discusso, di Alan Sokal e Jean Bricmont *Imposture intellettuali* (1997)<sup>7</sup>. Il libro è un duro attacco a diversi intellettuali francesi di primo piano<sup>8</sup>, accomunati sotto la generica etichetta di «postmoderni». La questione principale sollevata da Sokal e Bricmont è

4 B. LATOUR, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020 (ed. orig. *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris 2015).

5 L. MERCALLI, «Prefazione», in LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 10 (corsivo mio). Anche il seguito della breve «Prefazione» (pp. 9-13) dimostra come l'autore aderisca alla causa di Latour per così dire dall'esterno, senza far proprie le sue categorie.

6 A cominciare dal cruciale testo di B. LATOUR, *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Elèuthera, Milano 1995 (ed. orig. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 1995).

7 A. SOKAL – J. BRICMONT, *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris 1997. La versione inglese del volume, apparsa l'anno dopo, porta il significativo titolo *Fashionable Non-sense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science* (Picador, New York 1998). Il volume è stato tradotto anche in italiano: *Imposture intellettuali. Quale deve essere il rapporto tra filosofia e scienza?*, Garzanti, Milano 1999. Di Latour si tratta alle pp. 95-101 e 121-128. Non è questo ovviamente il luogo per affrontare ulteriori polemiche che coinvolsero gli autori, come quelle legate alle posizioni «antimperialiste» di Bricmont, in linea con N. Chomsky, duramente critiche delle politiche di Israele.

8 Oltre a Latour, Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Paul Virilio.

l'uso improprio di concetti tratti dalle discipline praticate dai due autori – la fisica e la matematica – in contesti di natura sociologica, psicologica (psicoanalitica in modo particolare), etico-antropologica e generalmente filosofica. Gli intellettuali «postmoderni» allora assai *à la page*, presi di mira nel volume, nel loro richiamarsi a diversi concetti o teorie delle scienze *hard* avrebbero infatti rivelato uno scarso dominio e numerosi fraintendimenti dei concetti scientifici, servendosene per forzose analogie, volte unicamente ad accreditare, con sfoggio di erudizione «scientifica», teorie sociologiche o filosofiche di natura affatto eterogenea. A Latour erano addebitati in modo specifico una erronea comprensione e uno scorretto utilizzo della teoria della relatività di Einstein in contesto sociologico. Più in generale, il filosofo veniva criticato per la sua posizione radicalmente costruzionista in sociologia della scienza, giudicata in linea con il cosiddetto «programma forte»: Latour veniva infatti accusato, ben oltre il doveroso riconoscimento del contesto sociale in cui necessariamente «si colloca» il lavoro effettivo degli scienziati, di «ridurre» l'intero sapere scientifico a mera costruzione sociale. Ciò equivarrebbe in definitiva a negare che sussista una qualunque realtà «oggettiva», ovvero la «Natura», che consenta di «decidere» ultimamente della maggiore o minore adeguatezza delle pur sempre rivedibili teorie scientifiche. A queste critiche lo stesso Latour ha replicato pubblicamente<sup>9</sup>, lamentando a sua volta in esse una comprensione riduttiva e distorta del suo pensiero, un condizionamento politico e persino qualche inclinazione per così dire «maccartista»<sup>10</sup>, ostile all'*intelligèntsia* francese. Lasciamo alle conclusioni di questo saggio il compito di chiarire quanto di effettivamente riduttivo e angusto ci sia nell'attacco di Sokal e Bricmont, e in che misura invece essi abbiano colto nel segno.

Più attrezzati a valutare nel merito le teorie latouriane si suppono siano gli studiosi delle scienze umane<sup>11</sup>, i filosofi e i teologi. Nel caso dei primi, per comunanza di campi disciplinari; per quanto riguarda

**9** Si veda B. LATOUR, «Y a-t-il une science après la guerre froide?», in *Le Monde*, 18 gennaio 1997, e la successiva replica di Sokal del 31 gennaio («Pourquoi j'ai écrit ma parodie»). Un qualche cenno polemico e ironico alle critiche ricevute da fronti come questo ci sembra di intravedere anche alle pp. 236-239 de *La sfida di Gaia*, dedicate al «popolo della Natura», allergico al «relativismo».

**10** Entrambi gli autori non fanno mistero, d'altronde, del proprio orientamento a sinistra.

**11** Si veda la nota 3. Alle discipline frequentate da Latour si potrebbe aggiungere la storia della scienza.

gli ultimi, per il singolare interesse mostrato da Latour per la sfera religiosa e in particolare per il cristianesimo, tanto sul piano del coinvolgimento personale<sup>12</sup> quanto a livello riflesso, a partire dai giovanili studi esegetici<sup>13</sup>: un interesse conservato e approfondito nel corso di tutta la sua carriera, come testimoniato dalla frequenza nelle sue opere delle citazioni bibliche, delle metafore e degli *excursus* teologici, sino alla profonda sintonia, per non dire all'entusiasmo mostrato da Latour negli ultimi anni della sua vita per papa Francesco. Si comprende dunque come la *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, che ospita questo nostro lavoro, abbia dedicato nel 2022 al filosofo francese un ampio Dossier, dal titolo «Le radici teologiche del pensiero di Bruno Latour»<sup>14</sup>. Il Dossier, nella varietà dei temi affrontati, è soprattutto una «valorizzazione» del pensiero latouriano, non solo dal punto di vista delle sue «radici», come recita il titolo, ma soprattutto quanto alle sue implicazioni e possibili applicazioni in ambito teologico. Non è questo il luogo, né vi sarebbe lo spazio per riprendere i molti temi affrontati, che ritorneranno in parte, in forma più o meno incidentale, nel corso di questo saggio. Restiamo tuttavia colpiti dalla quasi totale assenza nel Dossier di «critiche rivolte alla prospettiva metodologica» di Latour che, beninteso, non preclude affatto la possibilità di sottoscrivere vari aspetti del suo pensiero<sup>15</sup>. La questione ci pare di fondo, perché rimanda allo statuto stes-

**12** Latour militò da giovane nella *Jeunesse étudiante chrétienne*, e restò cattolico praticante per tutta la vita.

**13** Latour discusse la sua tesi, dal titolo *Exégèse et ontologie: une analyse des textes de resurrection*, nel 1975 all'Università di Tours.

**14** Il Dossier contiene contributi di Fabrizio Mandreoli («Editoriale»), Nicola Manghi, Vincenzo Rosito, Stefania De Vito e Michele Zanardi, Marco Pietro Giovannoni, Matteo Prodi, Federico Badiali, Fabrizio Mandreoli e Giorgio Marcello. Si veda *Rte* 26(2022)51, pp. 9-116.

**15** Solo Federico Badiali nel suo saggio teologico segnala, a nostro avviso condivisibilmente, «un elemento che rimane in ombra nelle pagine di Latour e che, per certi aspetti, appare quasi frainteso a motivo dell'uso complesso (a volte davvero infelice) che tanto la predicazione, quanto la teologia ne hanno fatto nei tempi che furono. Si tratta dell'«escatologia». Vedi F. BADIALI, «La teologia dell'evangelizzazione *face à* Bruno Latour: convergenze e rilanci», in *Rte* 26(2022)51, p. 106. Non chiamerei propriamente «critica» la questione che Nicola Manghi solleva, per altro con linguaggio latouriano, al termine del suo contributo, ricordando che «sarà là – lungo le rotte nuove che verranno esplorate, nella composizione dei mondi a venire – che la pertinenza (indistinguibilmente epistemologica e politica) del lascito latouriano andrà misurata» (N. MANGHI, «Dall'angoscia al metodo. Politica e teoria nell'opera di Bruno Latour», in *Rte* 26(2022)51, p. 31).

so della filosofia in quanto sapere «critico» che indaga i fondamenti, ma anche della teologia come sapere ragionato e critico a partire dalla fede. La disposizione di «apertura» verso le più disparate voci del pensiero contemporaneo – di cui è voce significativa Bruno Latour – è dunque per essa una necessaria attitudine «iniziale», che richiede di essere integrata dalla doppia istanza critica che viene da una parte dalla fede stessa, dall'altra dalle esigenze della razionalità, della chiarezza e del rigore metodologico. È quasi superfluo ricordare che questi stessi requisiti sono a loro volta, come ci ricorda tra gli altri lo stesso Latour, culturalmente e storicamente condizionati, per quanto, come cercheremo di mostrare in questo saggio, riteniamo non si possano «completamente» dissolvere in incessante lavoro «diplomatico» e «politico» di «composizione progressiva di un mondo comune»<sup>16</sup> (nel gergo latouriano). Da qui l'obiettivo di questo saggio, che si propone di integrare il Dossier con qualche almeno iniziale osservazione critica.

## 2. Il metodo che intendiamo seguire

La complessità dell'opera di Latour e i limiti dello spazio che ci è concesso rendono utile, se non necessaria, una drastica selezione nella vasta produzione latouriana. Sceglieremo dunque di esaminare con un certo dettaglio, come *case study*, solo alcuni aspetti dell'ottavo e ultimo saggio del già citato volume *La sfida di Gaia*, dal titolo «Come governare territori (naturali) in lotta?»<sup>17</sup>. Nel commentarlo criticamente, faremo peraltro riferimento alle altre fondamentali opere di Latour rilevanti per la svolta «ecologica» del suo pensiero<sup>18</sup> e prima ancora, negli anni Novanta, per la sua messa in discussione del concetto moderno di Natura. In questa scelta siamo confortati sia dalla necessità di esaminare più da vicino il «modo» in cui Latour sviluppa la sua argomentazione, sia, cre-

**16** LATOUR, *Politiche della natura*, p. 11. L'espressione, assieme all'altra «collettivo», composto di umani e non umani, è illustrata anche nel «Glossario» che l'autore fornisce alla fine del volume (*Ivi*, p. 261).

**17** B. LATOUR, «Come governare territori (naturali) in lotta?», in *Id.*, *La sfida di Gaia*, pp. 353-398.

**18** Tra queste va ricordata anche l'ultima, scritta con Nikolaj Schulz, *Mémo sur la nouvelle classe écologique. Comment faire émerger une classe écologique consciente et fière d'elle-même*, La Découverte, Paris 2022.

diamo, dalla sostanziale coerenza interna del nostro autore nella sua vasta produzione. Latour ha infatti certamente introdotto negli anni nuovi temi e modificato in parte la sua terminologia, senza tuttavia rinnegare, ma piuttosto approfondendo e articolando le sue tesi fondamentali. Nella parte, come in un microcosmo, speriamo dunque di trovare, se non tutto, almeno qualcosa del complesso macrocosmo del pensiero latouriano. La selezione non è facilissima: nonostante la presenza di paragrafi, il cui contenuto è sintetizzato in una sorta di indice iniziale<sup>19</sup>, in questo come in tutti gli altri capitoli del volume, e in molte altre opere di Latour, l'argomentazione del nostro filosofo procede in modo serpeggiante, a spirali, per successive riprese e variazioni sugli stessi temi.

Esamineremo dunque, nell'ordine, i seguenti temi: quella che potremmo chiamare l'estensione del modello politico agli agenti non umani; l'emergere della figura di Gaia; un interessante esempio latouriano di opposte pratiche che coinvolgono *agency* non umane; infine, aspetti della particolare lettura latouriana di *Laudato si'*. In questo percorso, dovremo di necessità riecheggiare il gergo specifico e le categorie elaborate da Bruno Latour, operando di quando in quando tentativi di «traduzione» in termini non latouriani – col forte timore che questi appaiano inadeguati a chi più di noi faccia suo lo stile argomentativo del filosofo francese. Da ultimo, tenteremo di trarre il nostro provvisorio bilancio su limiti e risorse in Bruno Latour.

### 3. Il Teatro delle negoziazioni nel quadro teorico di Latour

Il volume in cui si trova il capitolo che prenderemo in esame attinge, con qualche rimaneggiamento e aggiunta, alle *Gifford Lectures* tenute da Latour a Edimburgo nel febbraio 2012. L'evento da cui il nostro capitolo prende le mosse è il *Teatro delle negoziazioni*, «una simulazione svolta nel contesto di *Make it Work*, progetto inscenato a Parigi al teatro Les Amandiers, dal 26 al 31 maggio 2015, regia di Philippe Quesne e Frédéric Aït-Touati», su iniziativa di Bruno Latour e Laurence Tubiana<sup>20</sup>. La-

19 LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 353.

20 *Ivi*, p. 354, nota 1.

tour, che si è impegnato a fondo in progetti teatrali<sup>21</sup>, attribuisce grande importanza a questa rappresentazione, realizzata da «due centinaia di studenti»<sup>22</sup>. Latour giudica questa simulazione ben più «realistica» della COP 21 sui cambiamenti climatici, che avrebbe avuto luogo nella stessa Parigi dal 30 novembre al 12 dicembre dello stesso anno. Infatti una «Conferenza delle Parti» (COP) dovrebbe essere autenticamente «rappresentativa», mentre la COP 21 di Parigi, come tutte quelle che l'hanno preceduta e seguita, ha accordato il diritto a una rappresentanza formale ai soli «stati», lasciando del tutto in ombra sia altre istanze sociali e ambientali, sia il lavoro sotterraneo, ma quanto mai influente, dei lobbisti, mai assenti da queste assemblee internazionali<sup>23</sup>. La simulazione teatrale promossa da Latour riconosce invece una rappresentanza ufficiale a delegazioni di tutt'altra natura: «"Foresta" dopo "Francia", "India" accanto a "Popoli indigeni", la delegazione "Atmosfera" prima di quella dell'"Australia", "Oceani" dopo "Maldive"»<sup>24</sup>.

Il lettore in sintonia con le istanze dell'ecologia integrale che non abbia familiarità con il pensiero di Latour potrebbe, a questo punto, esprimere una generica approvazione<sup>25</sup> per l'intenzione manifestata

**21** Prima del *Théâtre des Négociations*, ricordiamo lo spettacolo *Cosmocolosse* (2010) e il progetto *Gaia Global Circus*, sviluppato tra il 2011 e il 2013 (cf. LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 355, nota 2). Si può inoltre visionare online la conferenza-lettura teatrale di Latour *Aspettando Gaia*, tenuta a Carpi al *Festivalfilosofia* di Modena il 15 settembre 2012 (<https://www.youtube.com/watch?v=99hhJI3XvCQ> [accesso: 11 febbraio 2025]).

**22** LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 355.

**23** Latour si riferisce ad essi esplicitamente più avanti, menzionando le «potenze che si pensa agiscano di nascosto e sono bollate col termine "lobby" – o persino mafie». La simulazione del *Teatro delle negoziazioni* dà ad esse visibilità: «se agiscono, se si oppongono l'un l'altra, se sono parti interessate o, meglio parti *arraffanti* [*arrachantes*], allora non devono star fuori, ma entrare all'interno, con eguale sovranità, esse stesse» (*Ivi*, p. 368). L'espressione *arraffanti* riprende e corregge ironicamente l'altra precedentemente usata «parti interessate [*prenantes*]», ovvero gli *stakeholders* nei processi negoziali (*Ivi*, p. 367).

**24** *Ivi*, p. 353. Più avanti sono citati anche «Terra», «Atmosfera», «Specie in via di estinzione» (*Ivi*, p. 361), «Stati Uniti» (*Ivi*, p. 362), «Terre», «Amazzonia», «Canada», «Europa» (*Ivi*, p. 363), «Città», «Ong» e «Popoli indigeni» (*Ivi*, p. 368), «Congo» e «Artico» (*Ivi*, p. 369), «Russia» e «Brasile» (*Ivi*, p. 381). Tra gli *arraffanti*, sono invece menzionate le «Potenze economiche», le non meglio specificate «Organizzazioni internazionali» e i «Beni petroliferi incagliati» (*Ivi*, p. 368).

**25** Un esempio di questa non infrequente recezione generica e divulgativa delle istanze di Latour, senza che ci si confronti a fondo con i problemi posti dalle sue teorie, è nell'*Obituary* a lui dedicato in occasione della morte dal *Guardian*, a firma di Stuart Jeffries, in data 10 ottobre 2022. La circostanza e la sede giornalistica giustificano almeno in par-

dal filosofo francese: estendere la partecipazione democratica a soggetti tradizionalmente esclusi dagli accordi internazionali, in quanto politicamente ed economicamente deboli, e anche a diverse entità che, con termine certamente non latouriano, potremmo chiamare «naturali». Tuttavia, la finzione latouriana delle «delegazioni» ha un senso molto più forte, radicato nelle teorie precedentemente sviluppate dal filosofo francese. Almeno due opere sono a mio avviso di importanza decisiva per la corretta comprensione – e la valutazione critica – della sua proposta. Si tratta di *Non siamo mai stati moderni* (1991) e di *Politiche della natura* (1999)<sup>26</sup>.

#### **4. Società, ontologia e politica. Uno sguardo d'insieme alle teorie latouriane**

Potremo qui presentare le fondamentali tesi latouriane, indispensabili per una corretta comprensione del nostro testo, solo in forma assai schematica e semplificata rispetto all'argomentazione complessa e talora intricata sviluppata da Latour. Secondo il nostro filosofo i Moderni<sup>27</sup> – i protagonisti della grande svolta intellettuale successiva al rinascimento – avrebbero elaborato una visione della realtà intimamente contraddittoria rispetto alle loro stesse pratiche, tanto che potremmo paradossalmente concludere, come suona il titolo del volume sopra citato, che in realtà «non siamo *mai* stati moderni». La questione cruciale consiste nell'opposizione moderna tra la Natura – esterna al soggetto, «oggettiva», «scoperta» dalla Scienza e indifferente alle esigenze umane – e la Società, intesa come sfera «arbitraria» delle relazioni sociali, della cultura e del linguaggio. Questa visione caratteristicamente moderna è smentita dal fatto che lo stesso lavoro scientifico, che indaga il mondo naturale, è reso in realtà possibile da una quantità straordinariamente vasta di scienziati, tecnici, strumenti, istituzioni sociali (centri di ricer-

te questa impostazione. Vedi il sito <https://www.theguardian.com/world/2022/oct/10/bruno-latour-obituary> (accesso: 11 febbraio 2025).

<sup>26</sup> Si vedano sopra le note 2 e 6.

<sup>27</sup> Scegliamo di scrivere per lo più Moderni e Natura, nel corso di questo saggio, con la lettera maiuscola (benché lo stesso Latour non lo faccia in modo costante) a ragione di una certa «ipostatizzazione» a cui a nostro avviso egli sottopone questi concetti, come cercheremo di mostrare nel seguito.

ca e calcolo, laboratori ecc.) che «producono» la «verità» di volta in volta emergente intorno alla «Natura»<sup>28</sup>. Ma proprio i Moderni, grandi creatori di siffatti ibridi umano-tecnologici, ne negano risolutamente l'esistenza. Questa lettura della storia della scienza si radica nella cosiddetta *Actor-Network Theory*<sup>29</sup>, a cui Latour ha contribuito in modo decisivo a dare forma. Al riguardo, il sociologo ha sempre respinto l'etichetta di «costruttivismo sociale», a motivo del fatto che egli non intende affatto «isolare» il soggetto umano e sociale rispetto alle entità non umane – artificiali e non – le quali anzi, nella sua prospettiva, concorrono in modo decisivo alla stessa impresa scientifica: un batterio, un microscopio in un laboratorio, un team di ricercatori con le sue preoccupazioni «etiche», «politiche» e i suoi vincoli economici, e così via, costituiscono piuttosto una «rete» in cui è del tutto arbitrario (e in questo per l'appunto consisterebbe l'illusione dei Moderni) separare un polo oggettivo «disanimato» – la Natura non umana ridotta ultimamente a materia inerte – e un polo soggettivo, ovvero l'uomo con tutto il suo universo simbolico. Tutta l'opera latouriana è dunque a suo modo percorsa da una profonda esigenza «ontologica» e «realistica»<sup>30</sup>, nell'orizzonte della già citata «composizione progressiva di un *mondo comune*»<sup>31</sup>, tale da colmare il fossato che la modernità avrebbe scavato tra la Natura e il mondo umano, in particolare ridando dignità alle cose, rese disanimate, inerti e meramente manipolabili dalla prospettiva postrinascimentale dei Moderni. Con la celeberrima proposta di costituire un «Parlamento delle cose» si conclude significativamente *Nous n'avons jamais été modernes*<sup>32</sup>.

Ora, l'intreccio di ontologia, epistemologia e politica in senso lato costituisce una costante di tutta l'opera di Latour, sin dall'inizio della

**28** A queste conclusioni Latour giunge in seguito alla sua indagine «etnografica» svolta al Salk Institute di San Diego, in California. Si veda B. LATOUR – S. WOOLGAR, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1979.

**29** B. LATOUR, *Reassembling the Social. An introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005 (ed. it. *Riassemblare il sociale. Actor-Network Theory*, Meltemi, Roma 2022).

**30** «Confesso che ne ho fin sopra la testa di trovarmi sempre bloccato in un solo linguaggio o imprigionato nelle sole rappresentazioni sociali. Voglio avere accesso alle cose stesse e non ai loro fenomeni» (LATOUR, *Non siamo mai stati moderni*, p. 110).

**31** LATOUR, *Politiche della natura*, p. 11. Abbiamo qui evidenziato con il corsivo i termini rilevanti in questo senso.

**32** Id., *Non siamo mai stati moderni*, pp. 173-177.

sua carriera scientifica. Non a caso, il giovane Latour aveva avviato la sua messa in questione antropologica della modernità nel 1973, quando ad Abidjan, in Costa d'Avorio, dove si trovava nel contesto di un progetto di cooperazione, aveva iniziato a interrogarsi sulla «costruzione» sociale dell'«incompetenza» degli ivoriani ad occupare posti di responsabilità nel sistema industriale del loro Paese all'indomani dell'indipendenza<sup>33</sup>. Solo successivamente aveva spostato la sua indagine nei laboratori americani – dunque, da un'estrema periferia al cuore della modernità – in cui viene «costruita» la verità scientifica. In entrambi i casi, il riconoscimento di ciò che viene riconosciuto come «natura» e «naturale» rimandava, secondo Latour, a un'«attività» di costruzione sociale alla quale concorrono variabili agenti (o «attanti»), umani e non umani. Per illustrare questo lavoro di costruzione, Latour ha fatto costantemente uso di metafore politiche e più specificamente costituzionali, volentieri attinte alla storia e in particolare al mito di fondazione della *République* francese, la Grande Rivoluzione. Così, in *Non siamo mai stati moderni*, è contestato l'inadeguato «bicameralismo» (la Natura contrapposta alla Cultura/Società) dei Moderni, che andrebbe superato attuando un rivoluzionario «allargamento di sovranità» (il Parlamento delle cose). Nella stessa opera, l'appello scienziata «moderno» all'inappellabile oggettività della Natura veniva bollato da Latour come «polizia epistemologica», il cui scopo «politico» era descritto come «ridurre al silenzio» i «dissidenti» (quali la stessa cultura europea premoderna o quelle non europee, ancora estranee alla modernità, etichettate entrambe come arbitrarie e primitive)<sup>34</sup>. La commistione di politica ed epistemologia, o se vogliamo, attenendoci maggiormente alle categorie di Latour, la «costitutiva politicità dell'epistemologia», è ulteriormente approfondita in *Politiche della Natura*. L'opera, che inizia a risentire del crescente allarme per la crisi ecologica, mette al centro il tema dell'«ecologia politica». Latour non risparmia critiche alle «teorie» del movimento ecologista, a suo avviso ancora prigioniere, a dispetto della loro retorica an-

**33** M.P. GIOVANNONI, «L'antropologia dei moderni di Bruno Latour: strumenti non teologici per ripensare teologicamente la decolonizzazione, l'interculturazione e la testimonianza cristiana», in *Rte* 26(2022)51, p. 72, in cui si rimanda anche a N. MANGHI, «Abidjan, 1974: nel laboratorio di Latour», in *Aut Aut* (2021)391, pp. 110-124.

**34** L'opposizione tra natura (moderna) e politica è riaffermata all'inizio di *Politiche della natura*: «la natura è infatti il principale ostacolo che da sempre intralcia lo sviluppo della parola pubblica» (p. 1).

ti-antropocentrica<sup>35</sup>, delle categorie della modernità facenti perno sulla Natura, ma ne valorizza le «pratiche politiche», che interpreta alla luce della sua proposta di una nuova – e rivoluzionaria – «composizione del mondo comune» che sappia superare la troppo rigida distinzione «moderna» tra umano e non umano, naturale e artificiale.

La centralità onnipervasiva della dimensione politica in Latour è ribadita e diversamente declinata in seguito alla svolta «ecologista» degli anni Duemila. L'ultimo Latour, che assume come punto di partenza l'ipotesi Gaia di James Lovelock e scende in campo con grande vigore contro il negazionismo climatico, continua a fare ampio uso dell'immaginario politico. Così è anche nel saggio da noi analizzato, che si apre con l'evocazione, al teatro Les Amandiers, di un memorabile evento agli esordi della rivoluzione. Alla luce di quanto già illustrato, il testo ci sembra non necessiti di commento:

Osservando i delegati – nella sala cosiddetta «trasformabile» che avevano preferito all'aula magna, troppo formale ai loro occhi – decidere che avrebbero preso posto a loro piacimento e per tutto il tempo necessario, mi perdonerete di non aver potuto fare a meno di pensare alla sala del Jeu de Paume e a quel momento, il momento decisivo, in cui, il 20 giugno 1789, gli Stati Generali avevano deciso di non sedere più *per ordini* – nobiltà, clero e Terzo Stato – , ma di riunirsi in Assemblea costituente<sup>36</sup>!

## 5. Stile e immaginario di Bruno Latour

La sintesi appena proposta è ben lontana dal rendere giustizia alla complessità del percorso intellettuale di Latour; confidiamo tuttavia che abbia chiarito in modo sufficiente alcuni capisaldi del suo pensiero, fornendo un quadro teorico minimo entro cui collocare i temi specifici che prenderemo in esame. Ma un'ultima osservazione, non accessoria, è necessario fare sulla «scrittura» e sullo «stile» del sociologo francese. Bruno Latour non è uno scrittore facile né «leggero». La sua prosa, ben-

<sup>35</sup> Secondo Latour l'«artificializzazione progressiva [della Terra] rende la nozione di "natura" altrettanto obsoleta di quella di "wilderness"» (LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 177).

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 356. Il riferimento è al Giuramento della Pallacorda, il simbolico atto di rottura con cui il Terzo Stato poneva fine alla propria sudditanza politica ai ceti privilegiati dell'*Ancien régime*.

ché attinga ampiamente, spesso con fare scanzonato e a tratti provocatorio, a un registro informale, è non di rado sintatticamente complessa, intricata e infarcita, più che di veri e propri neologismi, di termini usati in un peculiare gergo di sua creazione. Il filosofo ricorre inoltre sistematicamente a immagini che tuttavia, il più delle volte, hanno la pretesa di costituire «qualcosa di più» di mere esemplificazioni: questo vale, ad esempio, per l'immaginario politico appena citato, che in una prospettiva latouriana vuole essere ben più che un semplice serbatoio di metafore, ma piuttosto dare voce a una centrale istanza «ontologica», la contestazione della separatezza tutta moderna tra «sociale» e «naturale», umano e non umano<sup>37</sup>. Dunque per chi si pone criticamente – il che non significa con atteggiamento liquidatorio – verso Bruno Latour, la critica al suo tipico stile, che ha fatto scuola<sup>38</sup>, attiene alla sostanza stessa del suo pensiero, alla portata effettiva e ai limiti dei suoi contributi concettuali.

## **6. Nuovi attori sociali, agency inedite ed epistemologia. Tutto è politica?**

Siamo giunti così al nostro primo tema di approfondimento, direttamente connesso con le osservazioni che precedono. Incarnati dai giovani attori dilettanti del Teatro Les Amandiers, entrano sulla scena nuovi e in parte inediti attori sociali, non solo umani e spesso «ibridi»<sup>39</sup>. La natura «politica» di questa operazione, nel senso sopra chiarito, è sottolineata chiaramente da Latour: «le delegazioni [...] non sono qui per naturalizzare la discussione, ricordando agli umani le necessità del loro "ambiente", ma al fine di ripoliticizzare la negoziazione»<sup>40</sup>. La richiesta «rivoluzionaria» è di riconoscere il diritto e la libertà di parola (nel contesto classico si sarebbe parlato di *isegoria* e *parresia*) anche ai non umani, senza esclusioni arbitrarie. Chi fa notare l'inusualità o i problemi sollevati da questa proposta, è liquidato da Latour con una battuta, che ricorda come analoghi pregiudizi – all'interno del mondo umano – fos-

<sup>37</sup> Cf. *Ivi*, pp. 107-108.

<sup>38</sup> G. DE VRIES, *Bruno Latour. Une introduction*, La Découverte, Paris 2018.

<sup>39</sup> Per un parziale elenco si veda sopra, § 3 e nota 24.

<sup>40</sup> LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 361.

sero correnti prima del crollo dell'*Ancien régime*. Anche allora, a molti appariva bizzarro e inopportuno accordare diritto di parola alla grande maggioranza dei francesi: «Cosa? Il popolo sovrano? Ma dove avete la testa?» E ugualmente, oggi: «Cosa? Una delegazione della Foresta? Ma non pensateci nemmeno!»<sup>41</sup>. Tuttavia, è legittimo che ci si chieda «come» fare parlare chi, di per sé, non ha facoltà di parola (umana). Come assumersi una funzione di rappresentanza in nome delle realtà non umane? Senza entrare nel merito, assai complesso sul piano filosofico-giuridico, Latour si limita ad osservare che i problemi relativi all'intermediazione si pongono ugualmente in relazione a realtà sociali a noi più familiari – pensiamo al «Popolo» o alla «Francia» – che devono anch'esse essere fatte «parlare» attraverso meccanismi di rappresentanza.

Un'ulteriore mossa teorica che per così dire sposta (e radicalizza) il problema è la contestazione dell'artificioso abisso creato dai Moderni per separare umani e non umani. Esso appare ridotto, se non colmato, se si considera come gli stessi esseri umani non potrebbero vivere senza una fitta rete di relazioni con il mondo non umano. Gli stessi esseri umani sono infatti «internamente» costituiti e «agiti» da molti altri elementi «naturali» e artificiali: «Senza non umano non si dà umano»<sup>42</sup>. E ancora: «Per i Terranei, la questione non si pone più: sono agiti da troppi agenti articolati per potersi credere i soli a parlare. Questo è forse l'unico vantaggio di vivere nell'epoca dell'Antropocene»<sup>43</sup>. L'*agency* o, in italiano, «agentività» del gergo sociologico non sarebbe dunque una prerogativa esclusiva dell'essere umano, ma andrebbe estesa agli infiniti (quasi)soggetti non umani che sono all'opera «in» esso, in ragione dei mille fili che ci connettono sia ad altri viventi – pensiamo ai batteri che abitano «in» noi e senza di cui non sarebbe possibile la nostra vita – sino agli innumerevoli artefatti tecnologici che sostengono la nostra esi-

41 *Ivi*, p. 363.

42 LATOUR, *Politiche della natura*, p. 103. Queste considerazioni di Latour sono tra quelle indubbiamente più vicine all'«antropocentrismo situato», così illustrato da papa Francesco: «la vita umana è incomprensibile e insostenibile senza le altre creature. Infatti, “noi tutti esseri dell'universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale, una comunione sublime che ci spinge ad un rispetto sacro, amorevole e umile”». (FRANCESCO, esortazione apostolica *Laudate Deum*, 4 ottobre 2023, n. 67; rimando a *Id.*, lettera enciclica *Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 42).

43 Rimandiamo al seguito di questo saggio il chiarimento dei concetti di Terranei ovvero Terrestri e di Antropocene.

stenza. In ogni caso, l'emergere di queste nuove *agency* pone, nelle categorie di Latour, un problema di ridefinizione di «territori» e «sovranità». Latour attinge evidentemente al lessico (geo)politico della modernità, per estenderlo e per mutarne il senso.

Ragionando di «sovranità», il nostro pensiero corre ai due tipici soggetti moderni, rispettivamente nella sfera pubblica e in quella individuale, che avanzavano una pretesa alla «piena» autonomia: lo Stato e il Soggetto (paradigmaticamente, quello cartesiano). Ma ora, con la crisi climatica, le cose sono mutate, ci ricorda Latour. La «realistica» simulazione al Teatro Les Amandiers ci ricorda che nel tempo del Nuovo Regime Climatico non abbiamo più a che fare solo o principalmente con il vecchio Stato moderno, che si illudeva di esercitare il potere esclusivo su un territorio (in una prospettiva bidimensionale). Né abbiamo più a che fare con il vecchio soggetto umano moderno, che si pensava separato e autonomo da un «ambiente», ovvero da una Natura esterna. Piuttosto, ad entrambi i livelli, siamo di fronte a soggetti umani, non umani e ibridi di nuovo tipo, i cui interessi sono essenzialmente intrecciati, secondo un modello simbiotico e insieme conflittuale (dunque in una prospettiva tridimensionale)<sup>44</sup>. «Tracciare i limiti degli interessi è l'azione più direttamente politica che ci sia». E ancora: «Si tratta, in fondo, di internalizzare le invasioni, gli sconfinamenti innumerevoli di coloro dai quali, gradualmente, stiamo scoprendo di dipendere per la nostra sussistenza»<sup>45</sup>.

Di fronte a questa prospettiva, anche il linguaggio corrente, tanto dell'ecologia scientifica, quanto dei movimenti ecologisti si rivelerebbe inadeguato, ad esempio nell'abituale riferimento ai «limiti» dei sistemi naturali, con il connesso ammonimento ad «adattarsi» ad essi. Questo modo di parlare, nella prospettiva di Latour, resterebbe ancora all'interno della prospettiva moderna che postula «leggi di natura» (oggettive, «trascendenti») e un «ambiente» esterno. La crisi climatica va certamente contrastata, ma per così dire universalizzando il modello «politico» della negoziazione.

Resta tuttavia il compito di tracciare i limiti di queste ultime [le *agency*]. Limiti che non possono essere dettati dall'esterno semplicemente per-

44 LATOUR, *La sfida di Gaia*, pp. 378-379.

45 *Ivi*, p. 373.

ché sarebbero stati «determinati oggettivamente dalle Leggi della Natura». Questi limiti devono essere percepiti, devono essere generati, devono essere scoperti, devono essere *decisi dall'interno* dei popoli stessi. Senza decisione, lo sappiamo bene, non c'è né corpo politico né libertà né autonomia<sup>46</sup>.

Da quanto precede dovrebbe ormai risultare del tutto chiaro come, quando parla di «popoli in lotta», Latour intenda realtà ben più vaste delle sole «comunità umane» nel senso comune, ma piuttosto i «collettivi» anche non umani, misti o ibridi da lui teorizzati. La generalizzazione del modello politico che caratterizza la prospettiva di Latour ha inevitabili conseguenze epistemologiche. I Moderni avevano elaborato un'idea di Scienza oggettiva e universale, illustrata in *Politiche della natura* attraverso la rilettura del mito platonico della caverna<sup>47</sup>; Latour, come si è visto, procede in una direzione simmetrica e inversa, universalizzando la prospettiva politica con le sue relative categorie: negoziazione di interessi, diplomazia<sup>48</sup>. Prolungando il ragionamento di Latour, si potrebbe affermare che anche la stessa verità, innanzitutto quella scientifica, è per definizione «negoziabile», perché frutto di incessanti ridefinizioni di territori e operazioni di traduzione nei molteplici linguaggi propri agli agenti coinvolti nella «costruzione del collettivo». Latour contamina al riguardo le giovanili suggestioni esegetiche, la sua lettura antropologica della «costruzione» della verità scientifica nei laboratori e la prospettiva diplomatica della negoziazione. È onesto riconoscere ancora una volta che questa prospettiva – per quanto ci lasci assai perplessi – non vuole essere, nell'intenzione di Latour, un cedimento al relativismo. Anzi proprio attraverso l'incessante lavoro di traduzione, negoziazione, coinvolgimento di nuovi attori si giungerebbe a una visione «più realistica» (e dunque più «vera») del mondo o, meglio sarebbe dire in un'ottica latouriana, del «pluriverso»<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 379-380.

<sup>47</sup> LATOUR, *Politiche della natura*, pp. 2-11.

<sup>48</sup> Cf. *Ivi*, pp. 235-244.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 65. L'espressione è mutuata da William James, citato da Latour (W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, Longmans Green & Co., London 1909).

## 7. L'emergenza di Gaia

Abbiamo visto, sin qui, come Latour iscriva all'interno delle sue teorie epistemologiche e sociologiche i nuovi concetti che hanno calamitato il suo interesse negli ultimi vent'anni: il Nuovo Regime Climatico, l'Antropocene e Gaia. Superata una certa distanza critica rispetto all'ecologismo, soprattutto nel suo versante teorico, col nuovo secolo il filosofo si è venuto sempre più convincendo che il cambiamento climatico non è un mero accidente storico, ma una vera e propria svolta epocale. Da qui l'uso dell'espressione Nuovo Regime Climatico, che a questo punto abbiamo ben compreso sarebbe riduttivo interpretare, in Latour, come una semplice «metafora» politica, visto l'intreccio, che abbiamo sopra cercato di mostrare, tra epistemologia e politica in tutto il pensiero latouriano. Altrettanto possiamo dire del concetto di Antropocene, che ha preso piede sul piano scientifico, e ben presto nel discorso pubblico, a partire dai primi anni Duemila, principalmente per iniziativa del premio Nobel per la chimica Paul Crutzen<sup>50</sup>. L'emergere di un'epoca in cui la Natura cessa di essere sfondo indifferente all'agire umano, ma viene da questo profondamente modificata e turbata, viene letta da Latour nel quadro delle teorie da lui precedentemente sviluppate, già a partire da *Non siamo mai stati moderni*. Ma senza dubbio la prospettiva teorica che più ha influenzato l'ultima riflessione latouriana è l'ipotesi Gaia, elaborata dal chimico James Lovelock (1919-2022) e dalla biologa Lynn Margulis (1938-2011) a partire dalla fine degli anni Settanta. In questo contesto, non è possibile approfondire una teoria tuttora assai controversa in ambito scientifico, e dovremo limitarci a darne una formula riassuntiva. Secondo Lovelock, la vita sulla terra contribuirebbe a creare e a mantenere un ambiente abiotico favorevole alla sua prosecuzione e al suo sviluppo, attraverso dinamiche non teleologiche (dunque compatibili con l'evoluzione darwiniana) e senza che Gaia

<sup>50</sup> P. CRUTZEN, *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005. La morte nel 2022 ha impedito a Latour di commentare la decisione presa successivamente ad ampia maggioranza, nel marzo del 2024, dall'Unione Internazionale delle Scienze Geologiche (IUGS) di non utilizzare l'Antropocene in contesto «strettamente» geologico. La decisione è ovviamente ben lontana dall'implicare una minimizzazione dell'impatto umano sul pianeta. Sulle alternative terminologiche all'Antropocene, si veda LATOUR, *La sfida di Gaia*, pp. 200-201.

(l'antica personificazione divina della Terra, suggerita a Lovelock dallo scrittore William Golding) significhi altro che un'immagine evocativa<sup>51</sup>.

Latour, forse con qualche sopravvalutazione, attribuisce a Lovelock un ruolo paragonabile a quello di Galileo<sup>52</sup> e non sembra misurarsi con le perplessità di buona parte della comunità scientifica<sup>53</sup> intorno alla sua ipotesi. Il filosofo prende anzi le distanze dall'uso consapevolmente metaforico dell'antico mito da parte dello stesso Lovelock<sup>54</sup>. A una prima e convenzionale lettura, potremmo intendere che Latour attui una «personificazione» di Gaia, quantomeno come espediente retorico all'interno delle sue conferenze; ma alla luce di quanto già illustrato e delle sue esplicite dichiarazioni, appare chiaro che il sociologo si riferisce effettivamente a Gaia come all'insieme degli *agenti* terrestri (umani e non umani) a cui occorre dare voce. Coerentemente con le sue premesse, Latour mette bene in chiaro che Gaia *non* è un superorganismo, né un Tutto organico: questo ricorderebbe infatti troppo da presso la Natura dei moderni, o il Globo totalizzante<sup>55</sup>. Per rendere più evidente questo carattere non «unificato» anzi internamente conflittuale di Gaia, Latour ricorre ad una strategia comunicativa adottata da talune correnti del (post)femminismo, riferendo talora a Gaia verbi al plurale:

51 J. LOVELOCK, *Le nuove età di Gaia*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 (ed. orig. *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*, Norton, New York 1988).

52 Latour accosta le osservazioni lunari che Galileo compì col suo telescopio nel novembre-dicembre 1609, «da qualche parte della laguna di Venezia», alle rilevazioni di Lovelock «nell'autunno 1965, al Jet Propulsion Lab di Pasadena» della NASA in California, compiute per verificare se Marte, con la sua atmosfera inerte, differentemente dalla Terra sia in equilibrio chimico. Cf. LATOUR, *La sfida di Gaia*, pp. 117-118.

53 T. TYRREL, *On Gaia: A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth*, Princeton University Press, Princeton 2013. Le riserve critiche sulle versioni «forti» della teoria di Gaia non implicano alcuna forma di minimizzazione delle preoccupazioni, confortate da schiacciante evidenza, intorno alla minaccia *umana* agli equilibri del pianeta.

54 LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 196.

55 Su questo aspetto Latour attinge ampiamente alla vasta opera di Peter Sloterdijk. Cf. P. SLOTERDIJK, *Sphären I-II-III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998-2004 (ed. it. *Sfere I-II-III*, Raffaello Cortina, Milano 2014-2015). In nome del rigetto di una prospettiva globale e totalizzante (giudicata una postura «moderna» di origine teologica), Latour contesta il noto slogan ecologista *think globally, act locally*, con l'argomento che «nessuno ha mai potuto pensare globalmente la Natura – e ancora meno Gaia. Il globale [...] non è mai altro che un tessuto di *globalle*» (LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 190). L'osservazione, come si vede, è una via di mezzo tra la forzatura in senso speculativo di una prospettiva politica e un gioco di parole. In termini simili Latour si esprimeva già in *Politiche della natura*, p. XIII.

Se la natura aveva potuto fornirci la speranza di unificare e pacificare la politica, o almeno, di offrire uno sfondo solido alle vicissitudini della storia umana, Gaia non *fanno* nulla di simile. Non *promettono* la pace e non *garantiscono* nessuno scenario stabile<sup>56</sup>.

Percorrere i tratti principali, più o meno favorevoli, oppure ostili a noi umani, della Gaia di Latour può aiutarci a comprendere il senso della presenza sul palco del teatro Les Amandiers dei diversi soggetti «terrestri» impersonati dagli attori. Molto pensiero ecologico di matrice biocentrica aveva in qualche modo auspicato l'attribuzione alla Terra o alla Natura di un ruolo normativo per l'agire umano<sup>57</sup>. Latour esclude nel modo più netto che si possa fare altrettanto con Gaia: «Contrariamente alla Natura, Gaia non fa irruzione per regnare al posto di tutti gli Stati costretti a sottomettersi alle sue leggi, ma *come ciò che richiede che la sovranità sia condivisa*»<sup>58</sup>. Gaia dunque non è affatto, differentemente dalla Natura, un'istanza oggettiva ed esterna, nel linguaggio latouriano «trascendente»<sup>59</sup>, alla quale rifarsi per chiudere perentoriamente ogni dibattito, appellandosi magari all'indiscutibile mediazione della Scienza. Questo ampio passaggio illustra nel modo migliore la profonda differenza che intercorre, nella prospettiva di Latour, tra Gaia e la Natura dei Moderni:

Contrariamente all'antica Natura, Gaia non riveste né il ruolo di oggetto inerte che potrebbe essere appropriato né quello di arbitro superiore a cui, in fin dei conti, potrebbe rimettersi. È l'antica Natura che poteva al contempo servire da quadro generale alle nostre azioni pur restando *indifferente* al nostro destino. È Madre Natura che fungeva da nutrice a umani capaci al contempo di negligerla come un semplice oggetto inerte e muto, anche quando ne celebravano l'*ultima ratio*. Come si suol dire: «Che

**56** LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 384. Corsivi miei. «Utilizzo il plurale per sottolineare il carattere multiplo di questo attore, prendendo in prestito la formula da certi transessuali americani che si fanno chiamare con "they" al posto di "lui/lei"»: *Ivi*, p. 258, nota 62.

**57** Sulla scia del noto volume pubblicato nel 1949 da A. Leopold con il titolo *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (Oxford University Press, New York-Oxford 1949; ed. it. *Pensare come una montagna. A Sand County Almanac*, Piano B, Prato 2019).

**58** LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 383. Il corsivo è di Latour.

**59** In questo contesto il termine non ha alcun significato metafisico o religioso, ma allude al fatto che la Natura (dei Moderni) costituirebbe un ordine estraneo e superiore, oggettivo (di *matters of fact*) rispetto alla concretezza degli interessi (*matters of concern*) in gioco tra i diversi attori umani e non umani.

insuperabile perfezione *Madre Natura!*». Questa figura apparentemente materna si ritrovava al contempo al di sotto – come oggetto manipolabile e deprecabile – e al di sopra – come arbitro finale e giudizio ultimo. Tutto ciò che gli umani potevano fare era rivestire il ruolo di bravi bambini, custodi giudiziosi, ribelli certi di essere puniti o giardinieri rispettosi. Si capisce perché la progenie di questa matrigna crudele e sanguinaria si sia precipitata al lettino dello psicanalista – e perché le femministe ne abbiano combattuto il mito senza requie<sup>60</sup>.

Il passo ci pare assai indicativo del modo di argomentare latouriano e anche del suo brillante e immaginifico stile letterario. In esso è dichiarato tutto ciò che Gaia «non è», ovvero la Natura dei moderni. Su questo fronte si affastellano tuttavia concezioni assai diverse – non solo moderne – e talora incompatibili di «natura»<sup>61</sup>, raccolte sotto il comune denominatore del loro differenziarsi dalla novità assoluta che sarebbe rappresentata da Gaia. È evidente che Latour sovrappone tra di loro concezioni assai differenti di natura, alcune effettivamente riconducibili alla *res extensa* reificata di una specifica tradizione moderna: una «tale» natura poteva in effetti essere «*indifferente* al nostro destino», negletta «come un semplice oggetto inerte e muto», posta «al di sotto – come oggetto manipolabile e deprecabile». Ma nel denso testo si intravedono anche altre concezioni, metafisiche e normative e in realtà «premoderne» (e persino bibliche: si pensi il cenno ai «giardinieri rispettosi») di natura. L'«antica Natura» evocata da Latour appare quantomeno un concetto troppo ampio e alquanto genericamente definito.

## 8. Aver cura dei beni comuni: *Rijkswaterstaat* e la Central Valley in California

Quasi al centro del nostro saggio troviamo un'interessante esemplificazione storica di opposte modalità di relazione con l'ambiente natura-

<sup>60</sup> LATOUR, *La sfida di Gaia*, pp. 384-385.

<sup>61</sup> Sull'intricata storia delle concezioni di natura, utile R. BONDÍ – A. LA VERGATA, *Natura*, Il Mulino, Bologna 2015. Nel passo latouriano compaiono *insieme* idee metafisico-normative della Natura e altre, più propriamente moderne, in cui essa è ridotta a materia inerte e indifferente. Si veda anche C. MERCHANT, *La morte della natura. Donne, ecologia e rivoluzione scientifica*, Garzanti, Milano 1988 (ed. orig. *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper & Row, New York 1980).

le e con i valori sociali<sup>62</sup> apprezzati da Latour, in linea con il quadro teorico da lui elaborato. Latour analizza due pratiche antitetiche di gestione delle acque: quella storica dei Paesi Bassi, e quella contemporanea della Central Valley in California. La prima risale al XIII secolo, quando «gli olandesi [...] hanno dimostrato di saper eleggere [...] allo stesso tempo i deputati chiamati a rappresentare i soggetti umani, ma anche i rappresentanti della direzione generale per la gestione idrica» (*Rijkswaterstaat*<sup>63</sup>). Latour cita questa istituzione come esempio utile a «visualizzare sulla stessa terra *diverse autorità sovrapposte*», un concetto proprio di Gaia, ma estraneo alla logica moderna del potere esclusivo dello Stato su di un territorio. Ora gli olandesi, nella lettura di Latour, avrebbero accordato all'acqua (*water*) una vera e propria rappresentanza politica:

Quando si tratta di vita e di morte, è normale che l'Acqua eserciti realmente un dominio riconosciuto e che quindi sia rappresentata dall'intermediazione di un potere che si aggiunge, si oppone, si sovrappone a quello del re<sup>64</sup> e del Parlamento... È la prova che non c'è ostacolo alcuno a immaginare su uno stesso lotto di terra sovranità che sconfinano l'una nell'altra<sup>65</sup>.

Se questo è il caso virtuoso, quello antitetico è rappresentato dai «produttori di mandorle della Central Valley in California», antica zona umida resa arida dopo la colonizzazione.

Ma, poiché non c'è nessuno a rappresentare la falda acquifera da cui pompano con gioia sempre più in profondità nei periodi di siccità, ogni agricoltore ruba l'acqua del vicino, al punto di fare letteralmente sprofon-

<sup>62</sup> Non c'è bisogno di dire che con entrambe le espressioni ci allontaniamo dalle categorie latouriane.

<sup>63</sup> Il termine oggi si riferisce a un'agenzia governativa e col nome attuale risale alla fine del XVIII secolo. Si veda la sezione storica del sito del ministero olandese delle Infrastrutture e della Gestione delle acque (*waterstaat*) in <https://www.rijkswaterstaat.nl/over-ons/onze-organisatie/onze-historie> (accesso: 11 febbraio 2025).

<sup>64</sup> Con questo cenno Latour non può evidentemente, a meno che non si tratti di una svista, che riferirsi al periodo successivo alla costituzione del Regno dei Paesi Bassi nel 1815.

<sup>65</sup> LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 374. La tesi secondo cui gli olandesi avrebbero inteso accordare una rappresentanza politica *direttamente* all'acqua si presta, tenuto conto del contesto storico, a qualche sospetto di forzatura interpretativa. Per il versante storico-teologico si veda H.J. SELDERHUIS, *Handbook of Dutch Church History*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014.

per subsidenza il livello del terreno sotto i loro piedi, offrendo così la migliore caricatura possibile della tragedia dei comuni<sup>66</sup>.

Un caso storico, dunque, di egoistica miopia contrapposto a un altro di saggia e lungimirante concertazione. Questa semplice lettura sembra confermata dalla conclusione che lo stesso Latour trae, due pagine dopo, evocando il celebre affresco senese di Ambrogio Lorenzetti *Allegoria ed effetti del Buono e del Cattivo Governo* (1338-1339). Nella magnifica opera del pittore toscano vediamo come l'uno e l'altro stile di governo producano rispettivamente campagne e città bene ordinate e fiorenti, o, al contrario, devastate dalla miseria, dall'incuria e dalla violenza. Si chiede Latour: «Perché ciò che sapevamo dipingere nel XIV secolo lo abbiamo totalmente dimenticato nel XXI?»<sup>67</sup>. Tuttavia, l'interpretazione che dei due casi propone Latour non è così semplice.

Contrariamente agli olandesi, gli agricoltori della Central Valley sono stati economizzati – modernizzati, naturalizzati, materializzati, poco importa l'aggettivo – tanto da ritrovarsi inermi a fronteggiare il fenomeno di una calamità cosiddetta, a torto, «naturale»: penuria d'acqua e penuria di capacità di prendere in mano la situazione.

Troviamo qui applicate le categorie teoriche elaborate da Latour già in *Non siamo mai stati moderni*. Il comportamento degli agricoltori americani scaturirebbe dal loro modo, socialmente costruito, di percepire il bene comune di cui hanno fatto scempio. Il loro modo di guardare all'acqua delle falde non è semplicemente miope e dissennato, è «moderno» in quanto essi colgono la risorsa idrica come «materia» inerte, un pezzo anonimo di «natura» soggetto a leggi universali e disponibile a un illimitato sfruttamento economico. Certo, osserva Latour, «è strano constatare che i californiani ignorino ancora le procedure degli antichi comuni» di distribuzione equa e parsimoniosa delle acque. Una tragica dimenticanza, «il che dimostra che l'egoismo, per quanto "sacro", non è comunque lucido!»<sup>68</sup>. Ciò che è mancato, secondo Latour, è accorda-

**66** LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 375. L'allusione è al celeberrimo saggio di G. HARDIN, «The Tragedy of the Commons», in *Science* 162(1968)3859, pp. 1243-1248.

**67** LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 375.

**68** *Ivi*. Il rimando è a un detto prima citato del generale De Gaulle: «Al club dei Grandi trovavamo, seduti ai posti migliori, tanti egoismi sacri quanti erano i membri iscritti» (*Ivi*,

re all'Acqua un rappresentante «con voce umana», il che secondo lui non è bizzarro, anzi necessario, giacché si fa in continuazione «quando parliamo di fiumi, viaggi, futuro, passato, Stati, Legge o Dio». Segue un passaggio denso di implicazioni epistemologiche e assai rappresentativo del modo di argomentare di Latour:

Non esiste un acquifero oggettivo come definito dalla geologia, quindi un acquifero giuridico stabilito dalle complesse leggi sui terreni, e poi ancora, al di sopra di questo, un acquifero politico dell'acqua californiana. Non ci sono livelli; il mondo non è una millefoglie. L'acqua della falda acquifera della Central Valley vince o perde le sue proprietà, i suoi attributi, a seconda del modo in cui è associata ad altre *agency*. L'acqua esternalizzata da ogni trivellatura, stabilita «liberamente» da ogni proprietario indipendente, non è affatto la stessa acqua pazientemente monitorata dal *Rijkswaterstaat* dei Paesi Bassi. In assenza di un'adeguata rappresentanza, non ha le stesse proprietà e quindi gli stessi proprietari; ed è dunque impossibile per le parti interessate appropriarsene nella sostanza. È acqua in qualche modo rifiutata, disanimata – e presto svanita come quella di un miraggio. Quest'acqua è, in senso letterale, utopica.

Vediamo di commentare più da vicino i concetti principali. Il passo molto evidentemente iscrive il caso studiato all'interno delle categorie elaborate in precedenza da Latour. L'acqua, si sostiene, non ha per così dire proprietà oggettive in senso assoluto, ma è «costruita» diversamente da pratiche sociali, «a seconda del modo in cui è associata ad altre *agency*». Anzi, acquista o perde proprietà a seconda delle diverse pratiche cui è sottoposta: a questo punto Latour scivola dal concetto di «proprietà» a quello di «appropriazione», sostenendo che una certa (dissennata) pratica sociale rende alla fine l'acqua «indisponibile» per tutti perché, a monte, era «rifiutata», respinta fuori da una possibile *partnership* tra umani e non umani, «disanimata», ridotta a *res extensa* inerte e manipolabile, così che alla fine appare «utopica» in un doppio senso: letteralmente «di nessun luogo» come la Natura identificata con l'Universo che non conosce l'unicità e la fragilità di Gaia, ma anche, tragicamente, ormai introvabile, esaurita. Il passo è un bell'esempio di come Latour sovente mescoli piani diversi con brillanti scivola-

p. 371. La citazione è tratta da C. DE GAULLE, *Mémoires de guerre. Le salut* [1944-1946], t. II, Plon, Paris 1959).

menti di significato, non perdendo tuttavia di vista il suo antico oggetto polemico: la Natura oggettiva e universale dei Moderni, resa ultimamente responsabile (in quanto concetto) dell'insipienza degli agricoltori della Central Valley. Quantomeno, siamo di fronte, insieme a un'amplessissima generalizzazione sul concetto moderno di natura, a un sovraccarico teorico e retorico, per quanto i concetti ecologici e sociali espressi nel testo siano del tutto condivisibili<sup>69</sup>.

## 9. *Laudato si'*. La casa del Logos

La nostra conferenza-saggio riprende il tema religioso, trattato ampiamente nel resto del volume<sup>70</sup>, in poche, dense pagine<sup>71</sup>. Gran parte di questi aspetti è già stata affrontata nel citato Dossier di questa rivista. Ci limiteremo dunque a isolare un solo spunto, a partire dalle espressioni di stupore e gratitudine che Latour riserva all'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco, da poco pubblicata:

Non nutro speranze al riguardo, lo ammetto, fino a quando non mi sono imbattuto con ammirato stupore nella lettura dell'enciclica di papa Francesco, in grado di riprendere il Cantico delle Creature rivolgendosi alla Terra col nome di «madre» e «sorella». Mi ero ripromesso di non citare mai san Francesco: troppo sentimentalismo, troppo buonismo. E tuttavia, quando ho letto: «Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti flori et herba», mi sono detto che fra la genealogia terrificante di Gaia e l'albero genealogico realizzato da papa Francesco si potevano stabilire dei legami che l'antica disputa contro il paganesimo sembrava avere reciso per sempre. Tanto più che l'autore, con la sua schietta verve, ne faceva una nuo-

**69** Sokal e Bricmont, attaccando l'*ambiguità* frequente in Latour, si esprimono in modo alquanto rude e a mio avviso non generalizzabile: «Se si rimuove l'ambiguità [...] si arriva alla conclusione che la proposizione in esame è vera ma banale, oppure sorprendentemente ma palesemente falsa» (SOKAL – BRICMONT, *Imposture intellettuali*, pp. 95-96).

**70** Si veda in particolare l'intero c. VI «Come (non) parla finita con la fine dei tempi?», in LATOUR, *La sfida di Gaia*, pp. 259-305 e, nel precedente capitolo, le pp. 218-225.

**71** *Ivi*, pp. 389-394. Il paragrafo ha per titolo «*Laudato si'*».

va versione del *Manifesto del partito comunista*, riconnettendo finalmente l'ecologia alla politica e senza disprezzare peraltro le scienze<sup>72</sup>.

Ciò su cui Latour aveva ormai perso ogni speranza era che la religione cristiana potesse rientrare dalla sua alienazione extramondana moderna, per cui si era rivolta allo «spirituale», abbandonando a se stesso un mondo disanimato. Ma in ciò aveva perso niente meno che l'elemento centrale che la costituisce, la fede nell'incarnazione:

Nel tentativo di migrare verso questo mondo sovranaturale, [i teologi moderni] non avevano notato che ciò che era stato «messo da parte» non era il peccato ma tutto ciò per cui, secondo la loro storia, il loro Dio aveva fatto morire<sup>73</sup> Suo Figlio, ovvero la Terra di Sua Creazione. Hanno dovuto dimenticare che un'altra accezione della parola «ecologia» – per riprendere la bella etimologia fittizia di Jürgen Moltmann<sup>74</sup> – potrebbe essere *oikos logou*, ovvero la casa del Logos, quel Logos che, come recita il Vangelo di Giovanni, ha «molte dimore» (Gv 14,2). Spero abbiate compreso che, per occupare la Terra, dobbiamo abitare tutte queste dimore allo stesso tempo<sup>75</sup>.

Latour legge dunque *Laudato si'* come un inaspettato impulso per stimolare il ritorno del cristianesimo alla Terra, non più intesa come mera, indifferente materia inerte e manipolabile, ma nuovamente come «casa del Logos». In *Laudato si'* Latour coglie infatti un invito all'«umiliazione» in un senso teologicamente profondo e allo stesso tempo

**72** Ivi, p. 394. Latour aveva già dichiarato di aver preso «per pressoché provvidenziale l'inaspettato sostegno apportato» dalla pubblicazione di *Laudato si'* al capitolo più apertamente teologico del volume, il VI, «Come (non) farla finita con la fine dei tempi», «e questo proprio nel momento in cui disperavo di renderlo comprensibile ai miei lettori!» (Ivi, p. 261). Il sociologo sottolinea anche la radicalità del movimento da cui l'enciclica è nata «in seno stesso alla istituzione ecclesiale [...] la cui originalità si misura dagli sforzi che sono stati fatti per soffocarne l'impatto» (Ivi, p. 274). E scrive ancora: «Non è stupefacente che, dopo un'associazione di lunga data dell'ecologia con il "paganesimo" – questo fantasma – papa Francesco si rivolga alla terra come a "una sorella" e una "madre"?» (Ivi, p. 294, nota 74).

**73** L'espressione usata da Latour, «la loro storia», lascia intendere che non faccia propria una tale lettura sacrificale dell'incarnazione e della passione.

**74** J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986 (ed. orig. *Gott in der Schöpfung*, Kaiser Verlag, München 1985).

**75** LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 393.

in sintonia con la sua comprensione del nuovo atteggiamento verso il mondo richiesto dall'emersione di Gaia e dal Nuovo Regime Climatico:

In altre parole, possiamo tornare a umiliarci per tre volte di fila – per le scienze, per la politica e per la religione –, al posto dell'amalgama mortale che ne ha mescolato le virtù ma è riuscito solo ad avvelenarci? Se la parola «umiliarci» vi sconvolge, ricordate che c'è humus e compost in essa... La frase del Mercoledì delle ceneri, «Ricordati, uomo, che sei polvere e polvere ritornerai» (Gn 3,19), non è una maledizione ma una benedizione: ciò che vale di più di ogni altra cosa dura soltanto grazie a ciò che non dura<sup>76</sup>.

Si comprende bene l'apprezzamento dei teologi del Dossier per cenni come questo, che aprono senza dubbio percorsi interessanti per una diversa comprensione della stessa teologia, riconciliata con la materia, con le scienze, con la corporeità, liberata dalle proprie fughe spiritualistiche e così messa in grado di comunicare davvero una «buona notizia» agli uomini, alle donne e alla Terra del nostro tempo.

Non dovremmo tuttavia per questo isolare affermazioni come questa dal «contesto» in cui Latour le colloca, nel quadro concettuale delle «sue» teorie, evidente anche nel solo, problematico cenno all'«amalgama mortale» generato dai moderni. Potremmo allora chiederci se la modernità, senza negarne i limiti, considerata storicamente e non ideologicamente, non sia molte altre cose, non tutte includibili o liquidabili all'interno dello schema latouriano; se non sia stata essa stessa, volendo riprendere «la bella etimologia fittizia di Jürgen Moltmann», in qualche modo «casa del Logos», o almeno raggi della luce del Logos<sup>77</sup>.

## **10. Per un bilancio provvisorio**

In conclusione di questo lavoro, tentiamo di abbozzare un bilancio critico sul lavoro di Bruno Latour, nella piena consapevolezza che quan-

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 391.

<sup>77</sup> Tra le istanze di emancipazione umana e non umana radicate nella modernità, e specificamente nell'illuminismo, ricordiamo i temi storicamente intrecciati dell'emancipazione femminile e del riconoscimento etico degli animali non umani. Si veda L. BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1999.

to qui proposto dovrebbe essere sostenuto attraverso una ben più ampia disamina delle sue opere. Procederemo per punti alquanto schematici.

I. La critica radicale di Latour alla modernità, se contiene singole osservazioni condivisibili, interessanti e acute, presta a sua volta il fianco a critiche di ordine sia metodologico, sia storico. Un primo aspetto problematico potrebbe essere descritto come «ipostatizzazione» della modernità. Di un fenomeno storico, sociale e culturale quanto mai complesso e articolato Latour ci enuclea l'«essenza», beninteso un'essenza «costruita» dai moderni, di cui cerca di mostrarci l'intima contraddittorietà e insostenibilità, da cui sorgerebbe per noi la necessità di comprenderci, del pari con inconsapevole essenzialismo, come «non moderni». Una certa logica manichea, o almeno binaria, governa l'insieme del ragionamento, a dispetto del costante richiamo di Latour alle complessità all'opera nella «costruzione del mondo comune».

II. Da questa impostazione sorgono anche alcuni caratteristici «dualismi» del pensiero latouriano, ripresi e rilanciati nell'ultima fase «ecologica» del suo pensiero: la Scienza si contrappone alle scienze (come effettive pratiche teoriche, sperimentali e istituzionali); la Natura dei Moderni si contrappone a Gaia; lo Stato moderno si contrappone ai «collettivi» ibridi alla cui istituzione occorre lavorare; la cultura occidentale moderna si contrappone alle culture «altre»<sup>78</sup>. La lista potrebbe continuare a lungo, in relazione a specifici temi sociali, economici, culturali, e persino spirituali e religiosi<sup>79</sup>. Questo modo di procedere sembra combinare il radicalismo teorico di chi invoca svolte epocali e la tendenza a fare rientrare talora alquanto a forza materiale empirico (storico, sociale, culturale) in questi schemi binari con abili *escamotage* teorici, con un uso del linguaggio certamente creativo, ma non altrettanto trasparente e spesso segnato dalla volontà, per così dire «barocca», di «stupire» il lettore con una rara combinazione di erudizione e di consumata abilità retorica.

**78** «Non abbiamo scelta. Se non modifichiamo la casa comune, non potremo accogliervi le altre culture che non siamo più in grado di dominare e saremo per sempre incapaci di far posto a questo ambiente che non sappiamo più controllare. Né la natura né gli Altri diventeranno moderni. Tocca a noi cambiare il nostro modo di cambiare». Così Latour in conclusione di *Non siamo mai stati moderni*, p. 176. Ben diversa la prospettiva di A. SEN, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano 2004.

**79** Si veda ancora ad es. il c. VI del volume (LATOUR, *La sfida di Gaia*, pp. 259-305).

III. Nonostante l'ampiezza dei riferimenti culturali del nostro autore (o forse proprio «a causa» di questa?), non sempre Latour rende giustizia alle posizioni che sottopone a disamina critica, e talvolta liquida. Valga un esempio per tutti. Il modo in cui Latour tratteggia la fragilità «teorica» del movimento ecologista<sup>80</sup> tradisce una non approfondita conoscenza della filosofia ambientale degli ultimi cinquant'anni, a cui il nostro autore si riferisce in modo alquanto schematico<sup>81</sup>, quasi ignorando con quanta profondità la riflessione filosofica attorno all'ecologia, di cui sembra fare tesoro anche *Laudato si'*, abbia in realtà «già» da tempo preso le distanze quantomeno da un determinato paradigma «moderno» meccanicista di conoscenza della relazione alla natura, e nei suoi dibattiti interni abbia articolato in modo tutt'altro che schematico la questione del superamento dell'antropocentrismo.

IV. Anche nella sua *pars construens* il discorso latouriano rivela analoghi limiti di accuratezza. Un tratto che ci pare caratteristico del suo modo di procedere è il suo restare per così dire su un piano «esigenziale»: in altri termini, Latour si limita spesso a tratteggiare l'orizzonte di una svolta ritenuta desiderabile, nel lavoro teorico come nelle pratiche sociali, ma si astiene poi dall'articolarla nel dettaglio con illustrazioni che non siano meramente evocative o comunque a un alto livello di (non sempre trasparente) astrazione. Concentriamoci su un solo elemento per giustificare questo rilievo critico. Latour, sin dai tempi di *Non siamo mai stati moderni*, esprime l'esigenza, del tutto condivisibile, di una diversa comprensione e valorizzazione, non riduttiva né meramente strumentale, della realtà non umana. In ciò è del tutto in sin-

**80** Si veda, per la contrapposizione latouriana tra la carente «teoria» e la «pratica» dei movimenti ecologisti, che è possibile valorizzare, LATOUR, *Politiche della natura*, p. 13.

**81** Si veda ad esempio, il modo alquanto sommario e stereotipato con cui Latour liquida quella che definisce «l'ecologia fondamentalista, la *deep ecology*», dandone questa riduttiva definizione: «Più un'ecologia è sicura che tutto si tenga, più essa non vede nell'essere umano altro che il semplice mezzo per la realizzazione di Gaia, fine ultimo, e meno essa ha valore» (B. LATOUR, *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019, p. 57). In particolare la citazione è tratta dal saggio di Latour «Moderniser ou écologiser? À la recherche de la "septième" cité», in *Écologie politique* 13(1995). Esiti misantropici emergono talora in movimenti radicali come *Earth First!*, ma non ci sembrano applicabili al discorso ben più articolato del fondatore Arne Naess. Cf. A. NAESS, *Ecosofia*, Red, Como 1994 (1ª ed. norvegese *Okologie, samíunn og livstill*, Universitetsforlaget, Oslo 1976). Del pari schematica è la presentazione della «versione popolare dell'ecologia profonda» in LATOUR, *Politiche della natura*, pp. 20-22.

tonia con il pensiero ecologico di matrice sia filosofica<sup>82</sup> sia teologica<sup>83</sup>. Anche nelle opere successive, tuttavia, Latour sembra faticare ad andare oltre formule generiche, arricchite di sempre nuove immagini evocative, per entrare da filosofo in qualche modo «nel merito» delle modalità più specifiche, etiche, giuridiche, sociali con cui dare concretezza a questa condivisibile aspirazione. Ad esempio, in che modo modificare sia la nostra visione sia le nostre pratiche nei confronti degli animali non umani? Certo Latour ci ricorda giustamente, in tutta la sua opera, che gli stessi esseri umani (non meno degli animali) sono sottoposti a pratiche di «ibridazione», nel senso lato che non vivono più, anzi non hanno mai vissuto in un ipotetico «stato di natura» precedente ed estraneo rispetto agli innumerevoli artifici sociali e tecnologici che la «civiltà» di continuo produce<sup>84</sup>. Nondimeno, per quanto pertinente resti l'osservazione di Latour, la questione sollevata ha trovato risposte ben più articolate in autori di assoluto rilievo, pur nella diversità di posizioni teoriche, pensatori del calibro di Peter Singer<sup>85</sup>, Martha Nussbaum<sup>86</sup>, Alasdair MacIntyre<sup>87</sup>, per non fare che alcuni nomi. Troppo poco di questa concretezza è dato di trovare nelle pagine di Bruno Latour<sup>88</sup>.

**82** D. JAMIESON, *A Companion to Environmental Philosophy*, Wiley-Blackwell Publishers, Hoboken (NJ) 2003.

**83** Per una prima introduzione, si veda S. MORANDINI, *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*, EDB, Bologna 1999.

**84** Il fascino di Latour per la questione dell'incertezza dei confini tra umano e non umano (animale, ma anche tecnologico), è evidenziata dalla sua intensa relazione di amicizia e collaborazione con la filosofa postfemminista Donna Haraway, la teorica del *cyborg*, citata anche al n. 66 di *Laudate Deum*. Si veda anche D. HARAWAY, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2007.

**85** P. SINGER, *Nuova liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano 2024 (ed. orig. *Animal Liberation Now*, Vintage Publishing, New York 2023).

**86** M. NUSSBAUM, *Nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna 2007 (ed. orig. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Belknap Press of Harvard University, Harvard 2006).

**87** A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti*, Vita e pensiero, Milano 2001 (ed. orig. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999).

**88** Di quando in quando, sembra emergere in Latour la consapevolezza del carattere eccessivamente vago e indistinto di talune sue costruzioni teoriche, senza che peraltro ne segua un chiarimento soddisfacente. Il filosofo si chiede ad esempio: «come abbandonare la confusa distinzione di fatti e valori pur conservando il nucleo di verità che essa sembra contenere, ovvero l'esigenza di una distinzione che eviti al collettivo di mescolare tutte le proposizioni nella notte in cui tutte le vacche (clonate o meno) sono nere?» (LATOUR, *Poli-*

V. Ciò che mi sembra meriti, in Latour, un apprezzamento meno velato da perplessità, è l'istanza di fondo che ha espresso, nell'ultima fase del suo pensiero, di un ripensamento radicale del nostro rapporto con la Terra<sup>89</sup>. Nella Conferenza I<sup>90</sup> Latour analizza con pertinenza l'uso strumentale e ideologico della scienza da parte delle lobby del negazionismo climatico<sup>91</sup>. Proprio sul terreno del suo incontro con *Laudato si'*, il Latour della «svolta ecologica» dà forse il meglio di sé, soprattutto sul piano critico, mostrando come, nel tempo di quello che chiama Nuovo Regime Climatico, molte forme di riduzionismo risultino obsolete, irrealistiche e insostenibili: così l'illusione della sovranità statale come dominio esclusivo di una porzione di territorio; così l'economia globalizzata con le sue leggi presunte naturali e universali, ma dimentiche dei costi «esternalizzati» e di fatto fatti pagare alla Terra e anche ai soggetti umani e non umani più deboli; così i sogni, anzi gli incubi tecnici della «geoingegneria»<sup>92</sup>; così ancora la marginalizzazione della di-

*tiche della natura*, p. 103). L'allusione è evidentemente alla celeberrima critica hegeliana all'Assoluto di Schelling. Altri hanno lavorato su questo stesso tema con ben diversa capacità di distinzione concettuale: cf. ad es. H. PUTNAM, *Fatto/valore: fine di una dicotomia e altri saggi*, Fazi, Roma 2004 (ed. orig. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2002).

**89** Latour insiste che si scriva con la lettera maiuscola, come nome proprio, ad indicare l'unicità del luogo e dell'insieme delle condizioni che rendono possibile la vita umana e non umana.

**90** Conferenza I «Sull'instabilità della (nozione) di natura», in particolare le pp. 50-55.

**91** Latour, che all'inizio della sua carriera di epistemologo si era dedicato alla dimostrazione del carattere «socialmente costruito» della certezza scientifica, denuncia ora l'abuso dell'appello alla presunta «incertezza» dei dati scientifici intorno alla «realtà» del cambiamento climatico (sostenuto da una schiacciante maggioranza della comunità scientifica) da parte delle lobby negazioniste. Ancora più insidioso, sostiene Latour con immagine tratta dalla storia della spiritualità, è poi il «quietismo climatico», una forma di negazionismo «pratico» nel quale, a fronte della «conoscenza» dei dati relativi al *global warming*, non si intraprende alcuna effettiva «azione» efficace per contrastarlo. Cf. LATOUR, *Essere di questa terra*, pp. 50-152. Il concetto è ripreso con *humor* anche ne *La sfida di Gaia*: «Diagnosi bizzarra: questi sono pazzi a furia di restare calmi!» (LATOUR, *La sfida di Gaia*, p. 33).

**92** L'idea che alla crisi ambientale si possa trovare una soluzione puramente «tecnica», facendo di noi, cartesianamente, quasi dei «padroni e possessori della natura» (*Discorso del metodo*, VI), è giudicata da Latour in piena continuità con la logica «folle» della modernità. Cf. *Ivi*, p. 33 e anche la nota 10 in cui è citato il volume di C. HAMILTON, *Earthmasters*, Yale University Press, New Haven 2013. Latour si esprime criticamente anche verso il volume di J. MCPHEE, *Il controllo della natura*, Adelphi, Milano 1995 (ed. orig. *The Control of Nature*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1989). Si veda ancora il *Manifesto de-*

mensione culturale, etica e simbolica, inclusa quella religiosa, che devono invece concorrere in modo sostanziale a un rinnovato, più realistico e umile rapporto degli umani con la Terra.

VI. Concludiamo riprendendo quell'aspetto dell'opera di Latour da cui abbiamo preso le mosse, il suo interesse per l'arte e il teatro in modo particolare, che lo ha condotto alla scrittura di testi e a collaborare all'allestimento di eventi teatrali. Anche dalle poche citazioni fatte, appare come la scrittura di Latour, pur non priva di oscurità e pesantezze, si segnala spesso per la capacità inventiva, la forza immaginifica, il lessico originale, in generale la qualità letteraria. Si potrebbe obiettare che questo versante «poietico» ben poco ha a che fare con quella Scienza (e con la filosofia e le scienze umane) moderna, da cui non a caso lo stesso Latour prende le distanze. Paradossalmente, in soccorso del nostro potrebbe forse a questo punto venire proprio quel Platone da lui indicato, nelle *Politiche della natura*, come colui che ha fornito il paradigma della contrapposizione – respinta da Latour – tra il tenebroso mondo sociale e il luminoso mondo della Scienza. È lo stesso Platone infatti, nel *Timeo*, a porre queste parole a suggello del celebre mito del Demiurgo:

Così dunque, *secondo un ragionamento verosimile* (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα), bisogna affermare che questo mondo, che è un vivente dotato di anima e di pensiero, è stato davvero generato secondo il disegno della divinità<sup>93</sup>.

Lo stesso scienziato può farsi talora anche scrittore di miti, e solo una visione assai ristretta e desueta e della scienza e del mito può ostinarsi a contrapporre l'uno all'altra, che si tratti del racconto mitico della creazione nella Genesi, della dea primordiale Gaia o della sua riproposizione nel contesto della crisi ecologica. Forse Bruno Latour è stato soprattutto questo: un «mitografo» del nostro tempo, che con i suoi lavori «scientifici» e anche la sua opera letteraria (lui stesso suggerisce di sfumarne la distinzione) ha saputo parlare a molti e a molte, il più delle volte all'oscuro delle difficoltà di talune sue teorie, e ciò grazie a un «ragionamento verosimile», ma capace di mobilitare, di alimentare ricer-

*gli ecomodernisti* in lingua italiana al sito <https://www.ecomodernism.org/italiano> (accesso: 9 novembre 2024). Anche in *Laudato si'*, n. 200 si afferma che «qualunque soluzione tecnica che le scienze pretendano di apportare sarà impotente a risolvere i gravi problemi del mondo se l'umanità perde la sua rotta».

93 PLATONE, *Timeo*, 30b.

che di senso, di contribuire alla «composizione progressiva di un mondo comune» meglio compatibile con il nostro «essere di questa Terra». In questo «fare», aprire cantieri, stimolare processi – in singolare sintonia con il metodo di papa Francesco – possiamo forse riconoscere la parziale «verità» del contributo, pur non immune dai limiti che abbiamo cercato di evidenziare, di Bruno Latour.

GIUSEPPE FERRARI

*Docente incaricato annuale di Etica ambientale*

*ISSR dell'Emilia*

*Modena*

beppeferrari60@gmail.com

## **Keywords**

Modernità – Gaia – Stile argomentativo di Latour – *Laudato si'* – Conoscenza scientifica e arte.

Modernity – Gaia – Latour's argumentative style – *Laudato si'* – Scientific knowledge and art.

## **Summary**

The article is placed in an ideal continuity with the Dossier that this journal had already devoted to Bruno Latour by this journal in 2022. Starting from the observation that, in those essays, the theological valorization and application of Latour's thought prevailed over the critical analysis of his approach, this article attempts a critical examination of some central aspects of his theories. Particular attention is given to the last phase of his thought, marked by the encounter with the Gaia hypothesis and the encyclical *Laudato si'*. The article enlightens some problematic aspects of Latour's theory of modernity, as well as of some typical features of his way of arguing. A more critical attitude to Latour's legacy may help us better understand the value and limits of his theological insights and of his contributions promoting a caring attitude toward the Earth.

Copyright of Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione is the property of Centro Editoriale Dehoniano and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.